

LA ÉTICA LULIANA DE LAS VIRTUDES EN EL «FÉLIX DE LES MERAVELLES» (*)

V. La polaridad y el sistema de virtudes: su formulación deductivista en el Arte y su desenvolvimiento popular en el Félix.

En el apartado anterior quedaron tres notas típicas de la ética medieval sin conjugar con la doctrina luliana: la catalogación de los vicios y virtudes, las bases metafísicas y la perspectiva social. Por considerar esta trilogía fundamental dedicaré un apartado respectivamente a cada una de las notas señaladas.

Hemos comprobado antes que la moral luliana es una ética de virtudes. Cabe añadir ahora que está sistematizada de forma polar. Conviene advertir desde el principio que la sistematización polar es nota común en el Arte y en el Félix. Pero mientras en el Arte la sistematización se lleva a cabo por medio del riguroso procedimiento lógico algebraico de letras, cámaras y figuras, en el Félix se resuelve olvidando el aporte lógico, aunque refiriéndose, implícitamente, a través de la exposición metafórica, a los principios lógico-ontológicos del Arte.

Entendemos por sistema una totalidad ordenada de conocimientos en orden a una idea central y aglutinadora. Supone pluralidad de elementos, unidad integral y orden. Unos factores se relacionen con otros de suerte que su conjunto proporcione una visión completa del asunto estudiado.

La ética luliana de las virtudes es verdaderamente un sistema por la pluralidad de elementos, por la unidad estructural y por la distribución ordenada de tales factores.

Para poner de manifiesto nuestra afirmación quisiéramos señalar tres puntos importantes: el parentesco sistemático con la ética de su tiempo, la clasificación que hace Llull en el Félix y las clasificaciones lulianas anteriores a la obra señalada.

* Véase ESTUDIOS LULIANOS, XIII, 113-132.

En la Edad Media existen clasificaciones de ocho vicios capitales y siete virtudes primarias. Completaba el grupo una enumeración, más o menos larga, de vicios y de virtudes derivadas. La catalogación no es extraña para la filosofía cristiana medieval habiéndose apropiado muchas de las ideas de la ética griega. Lo esencial de la ética de las virtudes en el pensamiento griego no es sólo forjar un concepto de virtud, sino también, y sobre todo, manifestar concretamente las virtudes y los actos necesarios para que se realicen⁸⁷.

El neoplatonismo había distinguido entre virtudes civiles, coincidentes sensiblemente con las virtudes éticas de Aristóteles, y virtudes purificadoras o catárticas, virtudes que, guiándonos en nuestro comportamiento racional, permiten hacernos semejantes a los dioses⁸⁸. Para el estoicismo las virtudes formaban dos grupos. El de las virtudes primarias, constituido por las cuatro virtudes cardinales de Platón, y el de las virtudes secundarias o subordinadas, entre las que ocupan un lugar importante la magnanimidad, la continencia, la paciencia, la presencia de ánimo, el buen consejo⁸⁹.

A la filosofía cristiana medieval le eran familiares las series catalogadas de virtudes. Sin embargo no se puede olvidar que, si bien las definiciones formales de virtud y de virtudes coinciden entre la filosofía medieval y la doctrina de los griegos, no lo hacen siempre los contenidos de tales definiciones. La ética medieval, admitiendo las virtudes como un hábito del alma que la orienta recta y moderadamente, añade dos ideas nuevas y fundamentales. Para San Agustín la virtud es un «ordo amoris» y es, además, una buena cualidad de la mente según la cual vivimos derechamente, cualidad de la que nadie puede abusar y que Dios produce, a veces, en nosotros sin intervención nuestra⁹⁰. Idea es ésta, del carácter infuso de la virtud, clave en la ética medieval⁹¹.

Ramón Llull no es ajeno en su ética de las virtudes a las ideas acabadas de exponer. Son familiares en las obras de Llull tanto la doble división estoica de virtudes primarias y virtudes secundarias como las virtudes de la paciencia, la continencia y la presencia de ánimo.

⁸⁷ Samitier, R.—La théorie socratique de la vertu-science selon les «*Memorables*» de Xénophon. 1938.

Liesout, H. van.—La théorie platonicienne de la vertu. 1926.

⁸⁸ Enneadas, III, vi. 2.

⁸⁹ Gärfer, J. L.—La esencia de la felicidad y el concepto de virtud en Cicerón. Rev. Humanidades. LI (1958); 97-115.

⁹⁰ De lib. arb. II, 18.

⁹¹ Bullet, G. Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin. 1958.

También es familiar a Llull la idea de la catarsis neoplatónica mediante las virtudes, ordenando el comportamiento humano hacia una similitud con la divinidad. Sin embargo toda su teoría de las virtudes rezuma el «*ordo amoris*» y la infusión divina agustinianas. Para Ramón Llull el amor es la fuerza ordenadora de la conducta humana. Si se supiera amar, dice, como se sabe entender... podría estar ordenado el mundo según el fin por el cual ha sido creado⁹².

El sistema de virtudes luliano, en su pluralidad de factores, toma unidad en torno a dos polos: El *amor*, sustrato y proyección de las virtudes, como principal y final intención del hombre. Cada virtud no es más que un matiz del amor dentro del orden jerárquico del universo hacia Dios. La fe, por ejemplo, es amar a Dios entendiendo la verdad, como la fortaleza es amar a Dios, combatiendo contra la maldad y el engaño. El otro polo es el pecado, sustrato de los vicios, como fuerza desviadora de la final intención para la que el hombre fue creado. La envidia «es desear castillos, mujeres, riquezas»⁹³. Ramón Llull insiste en este sentido unitario ejemplificándolo metafóricamente en el grano de trigo que «muriendo debajo tierra, confunde y destruye su ser específico, para que, por su confusión, la tierra y los otros elementos, que están mezclados entre sí, se mezclen también con él... si el grano no se mezclase por medio de alguna similitud con la confusión de los elementos, a ninguno podría convertir en sí»⁹⁴.

La unidad estructural se desenvuelve en una ordenada distribución de virtudes y vicios, matizaciones de un único y mismo amor y pecado respectivamente. La clasificación queda francamente planteada en la cuestión décima del capítulo «De Quolibet» del Blanquerna: ¿Cuál es la obra más noble que el hombre pueda procurar a honra de Dios?⁹⁵. Responde Llull en el mismo Blanquerna, afirmando que la obra más noble que debe realizar el hombre para honrar a Dios es ponerse «bajo el dominio y protección de las siete reinas... que son las *siete virtudes* de que más necesitamos... y examinar en su conciencia si ha faltado en alguna cosa contra las siete reinas... o si hubiese hecho cosa que tuviese algún resabio o semejanza de los *siete pecados mortales*»⁹⁶.

La división polar y septenaria de la ética luliana de las virtudes es evidente. La conducta moral debe orientarse en orden a siete vir-

⁹² Arbre de filosofia d'amor. Mallorca, 1935.

⁹³ Horas de Nuestra Señora. De Nona; XXXIV. Ed. BAC.

⁹⁴ Capt. LXVII.

⁹⁵ Blanquerna, cap. LXXVvII.

⁹⁶ Blanquerna, cap. XXIX.

tudes huyendo de los siete vicios. En el Félix no hará Llull más que detallar y completar la polaridad septiforme enunciada.

El profesor Pring-Mill⁹⁷ ha enseñado que, al relacionar las obras de Llull con el Arte, debería especificarse el Arte de que se trata. Para él las metáforas del Félix reflejan el simbolismo lógico-algebraico del Ars Demonstrativa⁹⁸. Reduciendo la visión, podemos afirmar nosotros, ahora, que la clasificación de las virtudes del Félix tiene que ver con la clasificación del Ars Demonstrativa. Esta, sin dejar de ser un arte de hallar la verdad, es también un arte de conversión y de salvación, cuyas figuras «V» (primera y segunda) son una reproducción de las figuras del Ars Magna primitiva⁹⁹. En consecuencia partiremos del Ars Magna primitiva como arranque del Arte luliano.

La clasificación de las virtudes y vicios la desarrolla Llull, en el Ars Magna primitiva, en la figura «V». En ella encontramos la división septenaria tradicional. Aplicando, Llull, los principios lógicos de la figura «T» y procediendo por concordancia o por contrariedad, firma una serie de combinaciones posibles para inquirir lo que sea cada virtud y cada vicio. Añade luego una figura complementaria de la anterior, en cuya figura introduce los vicios contrarios a las siete virtudes y las virtudes contrarias a los siete vicios capitales. Si uniéramos en series paralelas ambas figuras obtendríamos la siguiente sistematización:

<i>Virtudes</i>	<i>Vicios</i>	<i>Vicios</i>	<i>Virtudes</i>
Fe	Incredulidad	Gula	Abstinencia
Esperanza ¹⁰⁰	Desesperación	Lujuria	Castidad
Caridad	Odio	Avaricia	Largueza
Justicia	Injusticia	Pereza	Fervor
Prudencia	Imprudencia	Soberbia	Humildad
Fortaleza	Flaqueza	Envidia	Fidelidad
Templanza	Destemplanza	Ira	Paciencia

Queda, de esta forma, la vida moral polarizada en torno a veintiocho elementos fundamentales.

⁹⁷ El número primitivo de las dignidades en el Arte General. Est. Lulianos. I, 3 (1957); 310-324 y II, 2 (1958); 129-156.

⁹⁸ Miss Yates afirma también que la mayoría de obras lulianas se relacionan con el Arte de un modo u otro. Véase «La teoría de los elementos». Ejemplarismo Elemental. Est. Lulianos, IV, 2 (1960).

⁹⁹ C. Artau.—Hist. de la Fils. española.

¹⁰⁰ Seguí Serols, M.^a A.—La esperanza, en el Bto. R. Llull. Est. Lulianos, X, 2-3 (1966) y XI, 2-3 (1967).

Otro punto digno de ser notado es que, en la figura, las virtudes están unidas entre sí por líneas azules y los vicios lo hacen por trazos rojos. La representación simbólica y gráfica demuestra, una vez más, la unidad polar, que defendía al principio, unidad de conducta moral y negación de parcialidades en el perfeccionamiento humano.

Las figuras «V», principal y complementaria, se dividen en diez especies sobre las cuales se van emparejando combinaciones binarias de los veintiocho términos antes señalados. De esta forma intenta Llull que el alma pueda conocer en qué cámara de la figura complementaria se halla la virtud o vicio, la clase y cantidad de cada virtud o vicio y su principio, medio o fin¹⁰¹.

En el Ars Demonstrativa se repite la clasificación de los catorce elementos señalados en la figura «V» principal del Ars Magna primitiva. La figura «V» del Ars Demonstrativa no es más que un sujeto dentro del Arte investigada analógicamente por el acondicionamiento de sus «cambres» según modelo del acondicionamiento de las «cambres» de la segunda figura elemental, cuyo acondicionamiento consiste en ir careando con los cinco ternarios de la figura «T»¹⁰², como instrumento lógico-ontológico del Arte, las cámaras de la figura que estudiamos. La ética, formulada en estas primeras obras de Llull, se convierte en un juego lógico de situaciones morales. Es un afán de sistematizar racionalmente la moral en las estructuras ontológico-lógicas del Arte. Es, dice Carreras Artau¹⁰³, un intento de *reducción lógica* de las diversas situaciones posibles de la vida moral.

De las consideraciones precedentes cabe resumir unas puntualizaciones importantes para comprender la clasificación. La sistematización abarca los siguientes apartados:

- 1.º—Advertencia de la división polar.
- 2.º—Intento lógico de definición de la virtud o vicio mediante los principios de la figura «T».
- 3.º—Fundamentación ontoteológica en la figura «A».
- 4.º—Referencia psicológica a la figura «S» con el fin de encuadrar la situación del alma dentro de la vida moral.

Las líneas generales, trazadas ya en 1271 ? en el Ars Magna primitiva, repetidas en 1274 en el Ars Demonstrativa, se repiten también, aunque con ligeras diferencias, en 1288-89 en el Libre de Meravelles. Notemos de entrada que en el Félix falta toda la combinatoria lógico-

¹⁰¹ C. Artau.—Hist. de la Filos. española.

¹⁰² Pring-Mill.—El número primitivo de las dignidades en el Arte General. Est. Lulianos. I, 3 (1957) y II, 2 (1958).

¹⁰³ Hist. Filos. española.

algebraica del Arte; pero su simbolismo metafórico de las virtudes es, si se quiere, mucho más profundo y rico de contenido. Así, por ejemplo, la combinación abstracta «lujuria-soberbia» de la cámara treinta y siete de la figura auxiliar «V» se simboliza en el Félix en la plasticidad vivencial de la mujer soberbia y lujuriosa de un labrador¹⁰⁴, y la resultante combinatoria «justicia-prudencia» de la cámara cuarta de la misma figura toma vida en la persona del ciudadano justo y prudente¹⁰⁵.

La clasificación polar del Félix va precedida de dos capítulos que centran la cuestión. En el primero¹⁰⁶ se plantea la cuestión de por qué el hombre es bueno o malo. En el segundo¹⁰⁷ se averigua sobre la vida activa y la vida contemplativa. Ramón Llull resuelve la primera cuestión afirmando que el hombre es bueno cuando memora, entiende y ama a Dios y es malo cuando deja de hacer o hace lo contrario de la afirmación anterior. El hombre se hace bueno, prosigue Llull, adquiriendo «conocimiento de las *siete virtudes* por las cuales es el hombre bueno si las ama, y al contrario, malo si ama a los *siete vicios* sus opuestos¹⁰⁸. El perfeccionamiento moral se completa creyendo los siete sacramentos, y guardándolos lo mismo que los diez mandamientos, creyendo los catorce artículos de la fe, agradeciendo a Dios los siete dones del Espíritu Santo». En el capítulo siguiente vuelve a plantear la cuestión del perfeccionamiento moral en torno a la vida activa y la vida contemplativa. La primera es necesaria para sentar las bases de la vida moral, «trabajando... en obrar la caridad, castidad, humildad, paciencia y obediencia... pues estas virtudes concuerdan con la vida activa»¹⁰⁹. La segunda «compete al estado humano por perfección... gustando los placeres... de memorar, entender y amar a Dios»¹¹⁰.

Con la introducción anterior, Llull ha dejado centrada la cuestión. Por tal razón pasa luego, en los trece capítulos restantes, a analizar, en torno a las virtudes y vicios, cada una de las situaciones morales de la «vida activa».

La clasificación se corresponde, en líneas generales, con la establecida anteriormente. Es como sigue:

¹⁰⁴ Capt. LXXIII.

¹⁰⁵ Capt. LXXV.

¹⁰⁶ Capt. LXI.

¹⁰⁷ Capt. LXII.

¹⁰⁸ Capt. LXI.

¹⁰⁹ Capt. LXII.

¹¹⁰ Capt. LXII.

<i>Virtudes</i>	<i>Vicios</i>	<i>Vicios</i>	<i>Virtudes</i>
Fe	Descredenza	Avaricia	Liberalidad
Esperanza	Deseperación	Lujuria	Castidad
Caridad	Crueldad	Acidia	Diligencia
Justicia	Injusticia	Soberbia	Humildad
Sabiduría	Ignorancia ¹¹¹	Envidia	Continencia
Potencia	Impotencia ¹¹²	Ira	Paciencia
Templanza	Gula	(Gula	Templanza)

En la clasificación precedente, aparte de algunas variantes de expresión, notamos diferencias fundamentales con respecto a la clasificación del *Ars Magna* primitiva. En realidad los veintiocho elementos se han reducido a veintiseis, pues la templanza no se opone a la des-templanza ni la gula a la abstinencia, sino que la virtud cardinal de la templanza es contraria directamente al pecado capital de la gula. Mejor, tenemos veintisiete elementos porque Ramón Llull añade la *abstinencia*¹¹³ como «virtud tan noble y necesaria», no contraria al vicio de la gula sino como virtud ordenadora de las potencias del alma en el sentido de ser poseedoras de las demás virtudes. Por la abstinencia debe el hombre «no obrar por sí nada a que no concurran la justicia, sabiduría, fortaleza y templanza y las demás virtudes»¹¹⁴. En el Félix da Llull a la abstinencia una función más amplia que en el *Ars Magna* primitiva al convertirla en la virtud contraria a todos los excesos desordenados. «El rey, dice, hizo siempre lo contrario, no amando la abstinencia y amando los excesos (del comer, del beber, del hablar, del orgullo, de la vanagloria, del poder)»¹¹⁵.

La unidad polar, aunque no representada en el Félix por líneas de unión es también ampliamente manifiesta. Tan es así que podríamos representarla gráficamente por medio de un organigrama perfectamente delineado¹¹⁶. Sirvan de ejemplo las palabras de Llull al escri-

¹¹¹ Para Llull la sabiduría equivale a prudencia y la imprudencia es ignorancia o locura. «Así como a la prudencia llamamos sabiduría, así también a la valentía de ánimo llamamos fortaleza, para que las mujeres lo entiendan más fácilmente» (Blanesna, cap. XXXV).

¹¹² Potencia e impotencia se corresponden a fortaleza y flaqueza. Véase la nota anterior.

¹¹³ Capt. CI.

¹¹⁴ Capt. CI.

¹¹⁵ Capt. VI.

¹¹⁶ Llull no hizo otra cosa en el Arbol moral del Arbre de Science, al representar, por medio de ramas y hojas, la clasificación polar de las virtudes y vicios. No podemos detenernos en esta clasificación porque desborda los límites del presente trabajo.

bir que la envidia, oponiéndose a la esperanza, justicia, caridad, fortaleza, templanza, concuerda con todos los vicios contrarios a estas virtudes: desesperación, injusticia, crueldad, impotencia y gula¹¹⁷. En otra ocasión afirma que la paciencia es un acto del espíritu fortalecido por la caridad, justicia, humildad, esperanza, mientras que la ira es la debilidad de espíritu inflamado por la vanidad, la soberbia, la injuria y la locura¹¹⁸. Podríamos multiplicar las citas, suficientes ya para mostrar la coincidencia de la idea de *composición* y *simultaneidad* entre las dos series polares, idea definida con anterioridad en el *Ars Magna* primitiva: «compositio virtutum ad invicem, compositio vitiorum ad invicem, compositio virtutum et vitiorum simul».

Otra idea digna de consideración es que los principios lógicos de la figura «T» están presentes en todos los razonamientos del Félix sobre las virtudes. A través de los capítulos se suceden los razonamientos basados en las leyes de mayoría y minoría, de concordancia y contrariedad. No faltan las referencias psicológicas a la figura «S» hechas realidad en situaciones psicosociales de los ejemplos que narra. Está presente la fundamentación ontológica y teológica de la figura «A».

De todo lo dicho cabe concluir que la teoría de las virtudes, desarrollada en el *Libre de Meravelles*, se sistematiza conforme al siguiente orden:

- 1.º—Advertencia de la polaridad. Cada virtud es contraria a un vicio.
- 2.º—Descripción de la virtud en cuestión.
- 3.º—Referencia a Dios como causa ejemplar, eficiente y final de la vida virtuosa.
- 4.º—Postura psicológico-ética de admiración y descubrimiento de la extensión del vicio en el mundo.
- 5.º—Casuística, matizando aspectos personales y manifestando la perspectiva ético-social de la virtud y del vicio. «Por un hombre que en él (mundo) le (Dios) memora, entiende y ama, hay mil que ni le memoran, aman ni entienden»¹¹⁹.
- 6.º—Valoración de la virtud, aplicando las leyes de mayoría y minoría, concordancia y contrariedad. Por ellas quiere Llull demostrar que lo negativo —el vicio en nuestro caso— es éticamente un absurdo por ser opuesto a la similitud estructural de la criatura con la perfección absoluta de Dios,

¹¹⁷ Capt. LXXIV.

¹¹⁸ Capt. LXXV.

¹¹⁹ Capt. LXXXIII.

porque Dios, «ha creado a los hombres para la otra vida... y por consiguiente, para que tengan mayor concordancia con El..., pues cuando las cosas no se concuerdan y son contrarias a su fin, concuerdan con el no ser y son contrarias del ser»¹²⁰. La única posibilidad para el vicio se reduce a la libertad humana; otro de los grandes temas de la ética luliana.

Hicimos mención de que, en la ética medieval, las virtudes y vicios principales iban seguidos de series de virtudes y vicios secundarios. Comprobamos que Llull en su *Ars Magna* primitiva, en la figura «V» complementaria estableció nuevas combinaciones que originaron más matices de la virtud y del vicio. También en el Félix se alarga la lista, dando lugar a una serie polar bastante larga. Constituye esta segunda parte, a nuestro modo de ver, una *ética del carácter y de la educación social*. Ya tendremos ocasión de insistir más adelante. Aquí sólo pretendemos poner de manifiesto la coincidencia estructural de la exposición del Félix con el Arte, señalando que, en éste, toma un matiz rigurosamente lógico por su formulación combinatoria, mientras que en el Félix se desenvuelve de una forma popular.

V. *Las bases de la ética luliana de las virtudes.*

Toda ética necesita fundamentarse en dos soportes imprescindibles. Uno del lado del objeto, norma de moralidad. Otro del lado del sujeto, portador de valores y realizador de los actos humanos. Con ello la ética asienta, por una parte, sus principios en unas bases ontológicas; por otra parte, desenvuelve su quehacer en un plano netamente psicológico.

La ética medieval no podía, como tal, sustraerse a tales premisas. Hemos advertido su raíz metafísica en el concepto de dependencia ontológica de la creatura respecto del Creador. Hemos palpado el desenvolvimiento psicológico, insertando al hombre en la realidad vivencial de las situaciones concretas, dotándolo de verdadera y genuina voluntad para obrar moralmente con libertad. Toca ahora investigar el pensamiento luliano para patentizar la afirmación anterior de insertarse en la corriente de la ética simbólica medieval.

Ramón Llull fundamenta su ética sobre unos pilares metafísicos. En la dependencia ontológica del hombre respecto a la divinidad considerada como causa ejemplar del orden moral y como causa final de

¹²⁰ Capt. XCVI.

la proyección de la conducta humana. Pero Llull no olvida el encuadre psicológico. Desarrolla una concepción dualista del ser humano y una teoría de la voluntad libre, factor clave de su ética. Más aun, la trilogía «Dios-mundo-hombre» constituye el objeto propio de la metafísica luliana, objeto escindido en dos vertientes perfectamente relacionadas¹²¹ Dios y hombre, dos polos que en realidad se fundan analógicamente en el «ser» de la metafísica luliana en una franca interacción¹²².

El fundamento ontológico de la ética de las virtudes ya ha quedado, más o menos, vislumbrado a través del desarrollo del presente estudio. Aducimos tan sólo dos nuevos textos, escogidos al azar, para resumir todas las ideas desperdigadas en las líneas precedentes.

En el Arte de Contemplación expone Ramón Llull la doctrina de una forma general. Afirma que las siete virtudes son imagen de las virtudes y dignidades divinas. «Memoró Blanquerna, dice, las siete virtudes, las cuales le habían ayudado contra el maligno espíritu, y quiso en ellas contemplar las virtudes y dignidades divinas que le habían comunicado las siete virtudes»¹²³.

En el Félix, al exponer cada virtud individualmente, no hace sino repetir en concreto el razonamiento general anterior. En el capítulo de la «liberalidad y la avaricia» enseña que «Dios ha dado al hombre su similitud, en cuanto le ha dado grandeza, bondad, duración, sabiduría y voluntad y las otras propiedades semejantes a éstas»¹²⁴. Al tratar de la «humildad y la soberbia» repite que «en cuanto creó Dios al hombre a su imagen y semejanza, a quien creó de la nada, siendo en sí cosa tan frágil y mala, en comparación de la gran nobleza de Dios, se dignó darle su similitud; y porque es Dios humilde, quiere que el hombre sea humilde, para que su humildad tenga su semejanza en El, como la tienen los demás atributos»¹²⁵.

Dios es, también, causa final a la que *debe* —éste es el valor ético— tender la conducta humana. El fin del hombre no es más que amar y servir a Dios. Ramón Llull repite una y otra vez que Dios es el fin por el cual el ser humano ha sido creado. Por tal razón, decíamos al principio, que la ética luliana es teocéntrica, por tener a Dios

¹²¹ Ping-Mill.R.—El Microcosmos lul·lià. Mallorca, 1961. Ha puesto de manifiesto el carácter, en el hombre, de microcosmos del macrocosmos, «pequeño mundo», resumen del gran cosmos en íntima dependencia de Dios.

¹²² Antón Cuadrado en «Plenitud metafísica de la filosofía luliana»; loc. cit., ha señalado este aspecto de la metafísica luliana, notando la interacción del ser que es (Dios) con el ser que quiere ser (hombre).

¹²³ Blanquerna, capt. XIII en Arte de Contemplación.

¹²⁴ Capt. LXX.

¹²⁵ Capt. LXXXIII.

en su base, pero, teónoma, porque es Dios la meta de las operaciones humanas. «El hombre, escribe Llull, es bueno en Dios por haberle Dios creado para que sirva al mismo Dios y para que haga su voluntad; y si no hubiese Dios, el hombre nada valdría¹²⁶ porque carecería de fin. En otra ocasión amplía Llull su doctrina. Plantea Félix al ermitaño la cuestión de la discordancia, en este mundo, entre los hombres y Dios, pues, en realidad, «más son los hombres que son contrarios a Dios que los que le son concordantes»¹²⁷. Responde Llull por boca del ermitaño: «Dios ha creado los hombres para la otra vida y no para ésta, y, por consecuencia, para que tengan mayor concordancia con El en la primera que en la segunda»¹²⁸. La discordancia no implica la negación del fin, sino que abre la posibilidad a la libertad humana para insertarse entre una variedad de posibilidades. Destruir las posibilidades humanas afirmando una necesidad irrevocable sería destruir la moral misma. Ramón Llull se cuida muy mucho de dejar bien aclarado este punto, afirmando que «la final intención porque Dios ha creado el mundo es para ser memorado, conocido y amado y para que lo sea, conviene que haya *muchos modos y medios*, y que éstos sean muy peligrosos y trabajosos»¹²⁹. El valor de sacrificio y de ascesis es evidente en la ética luliana.

Conforme a lo anterior, en la ética de Llull, el principio y el fin se condicionan. El teocentrismo y la moral teónoma se convierten según la fórmula luliana de que «el fin es eso en lo cual el principio halla reposo»¹³⁰.

Las notas precedentes nos llevan al análisis de la cuestión desde la vertiente humana. Ramón Llull defiende el dualismo antropológico radical entre cuerpo y alma, entre lo sensual y lo inteligible, entre lo temporal y lo eterno¹³¹. El hombre es un ser unido de alma y cuerpo¹³², formando una unidad estructural en la que hay unos actos propios del conjunto y otros específicos de cada uno de los factores. Por tal razón entre el alma, unidad de memoria, entendimiento y voluntad, y el cuerpo, conjunción de lo elemental, lo vegetal, lo sensorial, lo imaginario, existe concordancia «en cuanto se concuerdan en ser un hombre,

¹²⁶ Capt. LXI.

¹²⁷ Capt. XCVI.

¹²⁸ Capt. XCVI.

¹²⁹ Capt. XCVII.

¹³⁰ Ars. amativa boni; Mallorca. 1933.

¹³¹ C. Artau.—Hist. filosofía española (132) Capt. XLIV.

¹³² Antón Cuadrado, E.—Plenitud metafísica de la filosofía luliana. Loc. cit. Estudia el autor el sentido metafísico del dualismo antropológico luliano, poniendo de manifiesto su dinámica.

y contrariedad, en cuanto el cuerpo se corrompe y el alma queda viva para volverse a unir con él»¹³³.

El alma, por ser forma del cuerpo, «señorea todo lo que hay en él por vegetación, sensación e imaginación, moviendo la razón, la imaginativa a imaginar, la sensitiva a sentir y la vegetativa a vegetar»¹³⁴. El alma racional tiene tres potencias: memoria, por la cual se acuerda el hombre de las cosas pasadas; entendimiento, por el que entiende y conoce; voluntad, mediante la cual tiene inclinación a amar o aborrecer¹³⁵.

Las nociones de psicología señaladas son de suma importancia en sus aplicaciones éticas. A causa del dualismo antropológico hablará Ramón de la sanción moral de los cuerpos y de las almas, de la gloria de los cuerpos¹³⁶ y de la gloria de las almas¹³⁷ en el paraíso; de la pena de los cuerpos¹³⁸ y de las almas¹³⁹ en el infierno. Por la dualidad de cuerpo y alma nos recordará Lluïa la ley del del cuerpo y la ley del espíritu. Por la primera «se mueve la sensitiva en el hombre al deleite... y la imaginativa, contemplando la belleza de las facciones y oyendo palabras deshonestas¹⁴⁰. Por la ley del espíritu es «vencido el cuerpo... y se gana gran mérito amando la castidad y aborreciendo la lujuria¹⁴¹.

El problema ético, desde el lado humano, no es sino el controlar el cuerpo, por el espíritu y concordarlo con él, puesto que el desorden moral no es más que una contrariedad entre ambos. En «el pecado es el alma contra la final intención del cuerpo, y el cuerpo es contra la final intención del alma»¹⁴². En el sentido explicado ha señalado Antón Cuadrado¹⁴³ que el alma, causa formal del cuerpo predestina al hombre a ser lo que tendrá de ser, porque por la predestinación cuenta el hombre con un fin de doble sentido; para resolverse en el tiempo y en el orden de la intención.

La solución moral se centra en enderezar la vida, concordando la final intención del cuerpo y del alma. Otra vez aquí juega un papel importante la teoría psicológica de las tres potencias. En efecto, única-

¹³³ Capt. XCVI.

¹³⁴ Capt. XLIV.

¹³⁵ Pring-Mill en *El Microcosmos Iul·lià*. Mallorca 1961, ha estudiado el despliegue y repliegue correlativos del hombre, desde el yo —sujeto— al mundo —el otro— y viceversa.

¹³⁶ Capt. CXVIII.

¹³⁷ Capt. CXVII.

¹³⁸ Capt. CXXI.

¹³⁹ Capt. CXX.

¹⁴⁰ y ¹⁴¹ Capt. LXXI.

¹⁴² Capt. XCVI.

¹⁴³ Antón Cuadrado.—Loc. cit.

mente es posible, según Llull, el «mortificare vitia» aplicando sucesiva y conjuntamente la memoria, el entendimiento y la voluntad. El encauzamiento moral implica recordar las *siete virtudes*, entender la brevedad de la vida y las penas infernales, amar a Dios y a todas las *virtudes*, aborrecer los pecados, pedir perdón. Esta primera fase sucesiva debe completarse con la acción conjunta (otra vez aquí la idea de unidad en la aplicación a un proceso psicológico de la memoria) del entendimiento y de la voluntad memorando, entendiendo y amando las virtudes divinas y las *siete virtudes* contrarias a los siete pecados mortales y, al mismo tiempo, desamar los vicios¹⁴⁴. No Olvida Llull la divina gracia por la que Dios fortalece las potencias humanas para honrarle y servirle¹⁴⁵. Pero también en las tres potencias del alma «toman principio y origen»¹⁴⁶ los vicios y el desorden moral. Entre ellas, es la *voluntad* la que «tiene en su querer» la razón del desorden. Por la voluntad es «culpado el entendimiento que entiende el pecado... y la memoria que recuerda todas las cosas»¹⁴⁷. Es que la voluntad tiene la propiedad de mandar al entendimiento, mientras que éste sólo pone la facultad de manifestar el bien o el mal a la voluntad¹⁴⁸.

La teoría de la voluntad es un punto clave en la ética luliana, como lo era en la ética simbólica de su época. Sin voluntad pierde todo valor el sentido de la vida, la intención y el último fin. «¿Cómo sería amable la vida, se pregunta Ramón, ni Dios, ni el Bien, ni nada si no fuese la voluntad?»¹⁴⁹.

Ramón Llull afirma sin restricciones la libertad de la voluntad, pues, «tan noble criatura es el libre albedrío, que nadie puede constreñir al hombre a que ame lo que no quiere amar ni que aborrezca lo que no quiere aborrecer, pues nadie le puede quitar al alma la similitud que tiene de Dios»¹⁵⁰. Sin embargo el pecado original la debilitó sometiéndola a padecer penas espirituales¹⁵¹, tales que el hombre ha quedado inhabilitado para multiplicar la fortaleza y habilitado para desamar y olvidar el fin de su vida¹⁵². He ahí la causa de que la voluntad del hombre pueda desviar al entendimiento de su fin o inclinarle a él. Un acto moral no es bueno o malo porque el entendimiento lo entien-

¹⁴⁴ Arte de contemplación. Capt. XIII.

¹⁴⁵ Arte de Contemplación. Capt. XIII.

¹⁴⁶ Arte de Contemplación. Capt. XIII.

¹⁴⁷ Arte de Contemplación. Capt. XIII.

¹⁴⁸ Félix. Capt. LXI.

¹⁴⁹ Proverbis de Ramón; 108-1. Mallorca, 1928.

¹⁵⁰ Capt. LXXXIV.

¹⁵¹ Capt. IX.

¹⁵² Capt. LXVIII.

da o no como fin por el cual ha sido creado, sino por la intervención de la voluntad en quererlo o no quererlo. Dice Llull que «cuando el entendimiento entiende a Dios y la voluntad no le ama, el entendimiento no tiene buen modo de entender, y este entender es malo, por el mal querer»¹⁵³.

No importa añadir nada más. La ética luliana (es bastante explícito el texto anterior) como resumen de lo dicho, fundamenta el acto moral entorno a dos principios: el Bien, considerado como causa ejemplar y fin último, objeto de la voluntad, y la libre determinación de esta misma voluntad en querer ese Bien que, en la filosofía de Llull, es Dios. La ética luliana de las virtudes se basa, de esta forma, en una metafísica del Bien como norma y en una psicología dinámica del hombre como sujeto libre. La ética y la metafísica lulianas se funden en un abrazo teológico.

Si el hombre es el ser que quiere ser hacia el ser que es (Dios)¹⁵⁴, en esta relación metafísica va implícita la ética luliana como ordenamiento del ser humano hacia la similitud divina. Si el hombre —pequeño mundo— resume, en su repliegue correlativo, el cosmos —mundo material y espiritual bajo el mundo divino— y, en su despliegue correlativo, actúa los componentes del cosmos¹⁵⁵, este hombre, querer ser hacia Dios, se apoya y arrastra, al mismo tiempo, en su perfeccionamiento moral, al mundo creado. Los «otros» coadyuvan a la consecución de mi perfeccionamiento moral y, recíprocamente, se enriquecen con él. Ahí la proyección social de la ética luliana.

VII. *Proyección social de la ética luliana.*

La ética de las virtudes, ya lo hemos repetido algunas veces, no se contenta con ser una moral de los actos humanos, sino de la conducta. Como tal implica una inserción del individuo en la comunidad. Siguiendo este criterio Ramón Llull completa el primer catálogo de virtudes y vicios con un segundo, cuyas virtudes, como la lealtad, relacionan ordenadamente los hombres entre sí en una sociedad cristiana. Se pretende que cada «hombre se pueda fiar de otro, diciéndole sus secretos, pidiéndole consejo y encomendándole sus hijos, su mujer y su hacienda». Se pretende «rendir culto y honor a Dios»¹⁵⁶. La intención de Ramón es evidente. Quiere una sociedad cristiana, en paz y en armonía, bajo la unidad de la fe. El medio para conseguirlo es el «ordenamien-

¹⁵³ Capt. LXI.

¹⁵⁴ Antón Cuadrado.—Loc. cit.

¹⁵⁵ Pring-Mill.—El Microcosmos lul·lià. Mallorca, 1961.

¹⁵⁶ Capt. LXXVII.

to» de las costumbres. El «ordenamiento» moral, garantizado por el vínculo del amor, basado en el perfeccionamiento interior por medio de las virtudes morales, antes clasificadas, se completa por una nueva serie de virtudes de tipo comunitario. Esta es la proyección social de la ética de las virtudes.

Para Llull una ética exclusivamente individualista carece de valor. La verdadera perfección humana se alcanza compartiéndola con los demás, incorporando al camino del ordenamiento de vida «a aquellos que por ignorancia caminan por la vía de la eterna condenación»¹⁵⁷. Ya comprobamos antes que el verdadero perfeccionamiento moral se lleva a cabo en la integración de la «christianitas», del «populus christianus».

Las virtudes éticas, en su raíz, son de tipo social dado que su posesión implica un contacto y un contagio con los demás. La verdadera humildad, por ejemplo, sólo se realiza al interrelacionarse con el prójimo. La humildad de un hombre «nace y se mantiene humillando cada uno su bien, su grandeza, su poder, etc., al bien, a la grandeza y al poder del prójimo, de forma que haya entre uno y otro caridad y justicia, que son las que la producen»¹⁵⁸. De la misma forma las restantes virtudes.

El hombre se hace virtuoso en la soceidad, pero, a la vez, el hombre virtuoso refleja su obrar sobre el ordenamiento moral de la misma sociedad. Lo que persigue Llull en su ética, insisto, no es el perfeccionamiento personal, sino, a través de éste, el ordenamiento armónico de las costumbres sociales. No es la concordancia específica que hay entre hombre y hombre lo verdaderamente importante, escribe Llull. La cohesión social se realiza concordando la conducta humana a través de las virtudes morales. La verdadera concordancia entre los hombres «es la que tienen, si concuerdan sus *obras y pensamientos*, entendiendo un hombre lo mismo que el otro entiende y amando lo mismo que ama»¹⁵⁹. La concordancia social es para Llull espiritual y moral, es interna y es externa, es de actos y de acciones morales. Si los hombres concuerdan en sus pensamientos, si viven las virtudes las acciones exteriores serán conformes, normalmente, a la vida interior. La conducta debe ser la resultante de un convencimiento interior. Ejemplifica Ramón su doctrina afirmando que a una mesa de un gran señor se sentó un hombre pobre y mal vestido, pero sabio y de buenas costumbres, y, habiéndolo advertido un mayordomo, le levantó de ella

¹⁵⁷ Capt. LXXVI.

¹⁵⁸ Capt. LXXIII.

¹⁵⁹ Capt. XCVI.

con improprio; de que se admiró mucho un caballero que estaba presente y sabía que aquel hombre, aunque mal vestido, era sabio, virtuoso y bien hablado, y el caballero, aunque muy bien vestido, era vicioso¹⁶⁰.

El fin del ordenamiento moral de la sociedad no se queda en sí misma, sino que sirve —ésta es la idea primaria de Lull— para acercar al hombre a Dios. Volvemos a encontrar aquí, desde otro ángulo, la interacción entre el individuo y la comunidad. Cuenta Lull el caso de un ciudadano lujurioso, a quien muchas veces acusaba la conciencia su pecado; pero nunca había conseguido dominarse. Un día pretendió llevar a cabo públicamente una grosería. Sintió vergüenza y se reprimió de su mala acción. Entonces se admiró de que le diese vergüenza la acción pública y no la tuviera delante de Dios, ni de memorar, entender y amar cosas obscenas delante Su Majestad¹⁶¹. Por la acción moral —como tal, comunitaria— llegó el ciudadano al ordenamiento de sus actos humanos internos. En Lull la ética de los actos humanos y la ética de las acciones son complementarias porque el valor moral personal de los primeros se completa siempre con el valor objetivo de las segundas.

Según hemos señalado antes, Lull amplía la polaridad septenaria de las virtudes teologales y cardinales y de los vicios capitales con una segunda serie polar que enmarca al hombre en sus relaciones comunitarias. En el Félix, después de haber tratado las virtudes teologales y cardinales con sus contrarios y los pecados capitales con sus contrarios, dedica el capítulo LXXVI al problema de la bienaventuranza y malaventuranza. El referido capítulo es el epílogo del tratado de las virtudes morales y es, a la vez, el pórtico de la clasificación de las virtudes socio-morales. Es el epílogo del tratado de las virtudes porque demuestra que por ellas es el hombre moralmente bueno. De la bondad se alcanza la bienaventuranza y la felicidad de la gloria. Inversamente, el vicio determina al hombre malo y su castigo e infelicidad. «Como los hombres se inclinan a la malicia y se hacen desemejantes de Dios por el pecado, se acarrearán ellos mismos su infelicidad, cayendo en la ira de Dios, lo que es tan grave mal, que sería mejor no haber tenido ser que padecerle»¹⁶². Al mismo tiempo el capítulo es pórtico de entrada a la clasificación de virtudes y vicios sociales. En él Lull plantea la jerarquización social y el problema de la convivencia en un sociedad ordenada virtuosamente. «¿Por qué, pregunta Félix

¹⁶⁰ Capt. LXXVIII.

¹⁶¹ Capt. LXXVIII.

¹⁶² Capt. LXXVI.

al ermitaño, Dios hace a un hombre dichoso en ser señor de otro hombre, y al otro desgraciado haciéndole súbdito y vasallo o esclavo siendo así que son todos de una misma especie?»¹⁶³. El ermitaño responde con unos ejemplos para demostrar que la verdadera jerarquía y la armónica convivencia debe ser moral, basada en las virtudes. El verdadero señor es el hombre virtuoso, el esclavo es el vicioso; de lo contrario hay un trueque de valores hasta el punto que «los príncipes consideran más el honor y señorío que tienen sobre el pueblo que no la obligación en que se hallan constituidos, se tienen por dichosos de lo que son desgraciados, y por desgraciados de lo que son dichosos, que es el cumplir exactamente con las obligaciones»¹⁶⁴.

A continuación, en capítulos sucesivos, expone Llull las virtudes sociales complementarias de las virtudes anteriormente señaladas. Al mismo tiempo describe una serie de actitudes psicológicas con las cuales aquellas se entrelazan.

Las actitudes psicológicas, nacidas de la «admiración», expresan el dinamismo moral luliano en orden a determinadas vertientes. Tales actitudes, polares también, son: ordenación-inordenación, alabanza-vituperio, crecer-menguar, ganancia-pérdida. Por ellas y su intercomunicación —ganancia concuerda con grandeza¹⁶⁵, pongo por caso— cada virtud se ordena al último fin creciendo y aumentando su valor o, viceversa, desordenadamente se aparta de la primera intención menguando y perdiendo el valor moral.

La clasificación luliana de las virtudes socio-morales es la siguiente:

<i>Virtudes</i>	<i>Contrarios</i>	<i>Virtudes</i>	<i>Contrarios</i>
Lealtad	Deslealtad	Ardimiento	Cobardía
Cortesía	Descortesía	Honor	Deshonor
Verdad	Falsedad	Hermosura	Falsedad
Obediencia	Desobediencia	Consuelo	Desconsuelo
Riqueza	Pobreza	Alegría	Tristeza
Nobleza	Vileza	Grandeza	Pequeñez

No es posible en el presente estudio desarrollar toda la temática que la clasificación implica porque constituye materia para un amplio desarrollo. Solamente notaremos algunas sugerencias.

¹⁶³ Capt. LXXVI.

¹⁶⁴ Capt. LXXVI.

¹⁶⁵ Capt. XC.

1.^a—La nueva clasificación no está desligada de la anterior división de las virtudes teologales y cardinales; al contrario se basa en ella. Las virtudes de esta clasificación nueva no son más que aplicaciones concretas de las virtudes teologales y cardinales a situaciones morales en la sociedad. Escribe Llull que la lealtad está en espíritu verdadero fortalecido por caridad, temor, justicia, esperanza¹⁶⁶. La nobleza de ánimo pídela a la fe, esperanza, caridad, justicia, fortaleza, lealtad y demás virtudes¹⁶⁷. Más aun, considera Llull las siete virtudes primarias como raíz y principio de todas las buenas costumbres.

2.^a—Las virtudes señaladas no son para Llull simples factores de educación cívica y social. Son una verdadera ética social en cuanto disponen al hombre en orden a su último fin como miembro de la sociedad. La cortesía es complacerse unos a otros y es causa de que los hombres adquieran riquezas, posesiones y bienes¹⁶⁸; pero la cortesía es también un placer del alma por el cual aumenta su memorar, entender y amar con caridad, justicia, humildad y las demás virtudes¹⁶⁹. Dios es digno de ser alabado por *su pueblo*, y por esto creó al hombre para que le alabe¹⁷⁰.

3.^a—Leyendo paralelamente los capítulos del Félix con los del *Libro de caballería* notamos ciertas coincidencias entre las virtudes descritas en el *Libro de Maravillas* y las que atribuye Llull al «caballero». No es descabellado sugerir que Ramón piensa en el *Libro de Caballería* al escribir las páginas del *Félix*, habiendo personificado las virtudes socio-morales en el «caballero», cuyas concepciones y actitud, posición y misión, aspecto y maneras, han sido, durante muchos siglos, el *ideal personal* de la sociedad occidental, caballeresca y esencialmente cristiana¹⁷¹. Ramón Llull concibe el caballero como el modelo viviente de la sociedad cristiana, nacido de ella. «Todo el pueblo, afirma, se dividió en millares de hombres, y de cada mil de ellos fue elegido y escogido uno, que era el más *amable*, más *sabio*, más *fuerte*, de más *noble ánimo*, de *mejor trato y crianza* entre los demás¹⁷². Tenemos ya aquí una primera delimitación de las virtudes caballerescas. El caballero debía ser el hombre verdaderamente virtuoso, sabedor de «las siete virtudes que son raíz y principio de todas las buenas costum-

166 Capt. LXXVII.

167 Libro de Caballería, III, 4.—Edición de la BAC.

168 Capt. LXXVIII.

169 Capt. LXXVIII.

170 Capt. LXXXVI.

171 Sanchis Guarner, M.—L'ideal cavalleresc definit per Ramon Llull. Est. Lulianos. II, 1 (1958); 37-62.

172 Libro de caballería. I, 2.

bres y son vía y camino para la celestial gloria perdurable»¹⁷³. La personalidad moral del caballero se complementa con las virtudes socio-morales antes apuntadas. Entre la sociedad utópica, pacífica y armónica, que concibe Llull y la sociedad concreta, alterada y viciosa, cabe la acción moral. Por tal motivo el «caballero», *admirándose* de esta sociedad¹⁷⁴ debe ser —lo es el caballero-modelo— mantenedor de la caridad, de la justicia, servidor de la causa de la fe, corazón lleno de nobleza y de magnanimidad, acompañado de nutrido cortejo de virtudes, debelador de los vicios¹⁷⁵.

Sanchis Guarner¹⁷⁶ ha asignado las virtudes del caballero luliano. Séanos permitido ahora concordar las virtudes señaladas por Sanchis Guarner en el Libro de Caballería y las virtudes que hemos notado nosotros en el Libro de Maravillas.

Libro de Caballería

Nobleza
Honor
Valor (ardimiento)
Magnanimidad en socorros des-
validos
Cortesía
Lealtad
Verdad

Libro de Maravillas

Nobleza
Honor
Ardimiento
Consuelo
Cortesía
Lealtad
Verdad

Encontramos también en el Libro de Caballería otras virtudes caballerescas como la cordura, la vergüenza, la honestidad, la cautela, virtudes que pueden integrarse también en las combinaciones del Félix.

No hay lugar a dudas que en la tipificación del «caballero cristiano» nos ofrece Llull páginas magníficas de ética de las virtudes.

Podría parecer que la correspondencia ética entre el Libro de Caballería y el Félix falla en un punto capital, el de la polaridad. No es así. El sentido polar del tratado de las virtudes lulianas no es un elemento esporádico, sino nota típica, como ya señalé al comienzo, de la ética luliana. No falta tampoco en el Libro de Caballería. En su parte III es explícito Llull al respecto. Nos esboza la figura del falso caballero fustigando su huera ostentación. Inmediatamente después de

¹⁷³ Libro de caballería. VI, 2.

¹⁷⁴ Lib. Félix. Prólogo.

¹⁷⁵ Oliver, A.—El «Llibre del Ordre de Cavalleria» de R. Llull y el «Le laude novae militiae» de S. Bernardo. Estud. Lulianos, II, 2 (1958).

¹⁷⁶ Sanchis Guarner.—Loc. cit.

describir las virtudes morales expone los siete pecados capitales. En el mismo párrafo que completa la personalidad del caballero enumera luego los vicios inadmisibles afirmando que no puede ser orgulloso, mal educado, sucio en sus palabras y vestidos, de corazón cruel, avaro, mentiroso, desleal, perezoso, iracundo, lujurioso, borrachón, glotón, perjuro o que tenga otros vicios semejantes¹⁷⁷.

El Libro de Maravillas es un mosaico precioso de figuras animadas que definen y expresan las preocupaciones, problemas e inquietudes de la sociedad contemporánea de Llull. En torno al simbolismo de la plasticidad vivencial de sus ejemplos va desarrollando Llull su ética de las virtudes. No la fundamenta ya en una semejanza con el mundo inteligible sino que, destilando el platonismo de la participación y el aristotelismo del punto medio como medida de la virtud¹⁷⁸ a través del agustinismo-anselmiano, la basa en la posibilidad de un recto vivir y convivir con ayuda de Dios y con vistas a Dios.

S. TRÍAS MERCANT

Palma de Mallorca

¹⁷⁷ Libro de Caballería. III, 20.

¹⁷⁸ Libro de Caballería. III, 6.